

末法無戒の諸解釈について

井 上 善 幸

(龍谷大学)

一 はじめに

最澄撰とされる『末法灯明記』は、末法においてはただ無戒名字の比丘のみであり、この比丘を世の真宝福田とすることを説くが、親鸞は、主著『顕浄土真実教行証文類』の第六卷「化身土文類」に、『末法灯明記』のほぼ全文を引用している。この引用意図に関して、もっとも早く成立した『教行証文類』の注釈文献である、存覚(一二九〇―一三七三)の『六要鈔』では、機と教が相応すべきことを述べるとし、末法の世では衆生は無戒放逸であり、ただ浄土教の称名念仏・信心こそが勧められるという理解を示している。⁽¹⁾存覚の理解は、隋末から唐代にかけて活躍した道綽(五六二―六四五)の浄土教理解に基づきながら、『末法灯明記』の説示を承けたもので、機根に関しては、末法においては無戒放逸で修行が成立しがたいということ、教法に関しては、末法ではただ浄土教のみが浄土往生の道であると示すものである。

江戸期には、『教行証文類』の講録類が数多く出されるが、それらは、『末法灯明記』の引用意図に関して、存覚の解釈を概ね継承している。その一方で、当時、浄土真宗の宗風とされていた肉食妻帯に対して他宗から批判が向けら

れていたため、その点に留意した解釈も見受けられる。そこで、本論では主に江戸期の講録類を検討の対象として、末法無戒の諸解釈について、その類型と特色を考察したい。⁽²⁾

二 「無戒」の根拠に関して

まず、「無戒」の根拠であるが、直接的には、『末法灯明記』の説示にしたがって、末法という時代状況に求められる。末法という時代理解は、浄土教の伝統の上では、道綽以来の理解に沿ったものでもある。

ところで、『末法灯明記』は、数多くの仏説を引用して、末法においては持戒も破戒も成立しないことを説くが、『末法灯明記』に引用されなかった他の仏典に基づいて無戒の意義を説こうとする解釈がある。江戸期の講録類では、無戒の具体的なすがたとして、しばしば肉食妻帯が挙げられるが、それらの事例を、仏典中から幅広く検出し、例証とするものである。

その一方で、「化身土文類」の注釈部分に関していうならば、そのような試みは、すでに『末法灯明記』の所論で十分に意を尽くしてあるとする見解がある。例えば、僧鎔（一七二三―一七八三）は次のように述べている。

上来『大集經』以下の四文を以て、非梵行を以て末世比丘の行状を彰すが此『末法灯明記』なり、この記は他宗の大師の述なれども、其他宗の大師すら此の如く判談せり、爾れば畜妻狹子、飲酒噉肉の非梵行を作すは末法比丘の行状にして、乃ち此れ聖教の公論なり、∴（中略）∴此持妻肉食の事を末学深く考へず、許多の經文例証を求むるは此公論なることを知らざるが故なり。⁽³⁾

『末法灯明記箋述』の著者でもある僧鎔は、「他宗の大師」である最澄でさえ、「聖教の公論」によって、妻子を持

ち、肉食をすることが末法の行状であることを示しているとし、肉食妻帯について末学が深く考えることなく、仏典中から数多くの肉食・妻帯の事例を求めるのは、『末法灯明記』に示されているような聖教の公論を知らないためであるとしている。この理解は、『末法灯明記』の記述が、肉食妻帯が聖教の公論であることを示すに必要かつ十分な内容であるというものである。同様の理解は鳳嶺（一七四八―一八一六）⁽⁴⁾にも見られ、肉食妻帯という宗風に非難が向けられたならば、『末法灯明記』を挙げて答えるべきであるとし、鳳嶺の説を承ける法海（一七六八―一八三四）⁽⁵⁾も同様の理解を示している。

ところで、仏典中から無戒の事例を引証する場合、必ずしも末法時のものに限定されるわけではない。例えば、芳英（一七六四―一八二八）は次のように述べている。

蓋し惟んみれば、食肉持妻は、通途出家の禁するところなり。是の故に三国の高祖、尚、通軌に順じて、他力の一門を弘通す。其の通軌とは、即ち是れ小乗の制教なり。大乘菩薩道に於いては、強ちに須く之を遮すべからず。故に古に、羅什三蔵の食肉持妻の事有ること、伝に昭昭たり。又、慈恩大師に、三車法師の称有り。本邦に於いては、皇太子の俗形、三衣を著す。亦、吉水門下の聖覚法印の持妻等、例は太だ多し。⁽⁶⁾

芳英はここで、肉食妻帯は小乗仏教の制教であって、大乘菩薩道においては必ずしも制限されないとし、鳩摩羅什や、三車法師と譬えられる慈恩大師などを挙げている。この理解は、必ずしも三時思想に基づくものではないが、無戒を末法時に限定しないという発想の根底には、正像末の三時を超えた教法として阿弥陀仏の本願を理解する立場があると考えられる。

また、芳英は、そもそも真宗の宗風は、救世観音菩薩の告命、靈告に基づくとして、次のように述べている。

無戒名字、肉食持妻は、全く末法の化事に用い、之を助顯するなり。其れ本、観音の靈告に依る。而して深く師命を重んじ、聖徳太子の事跡に随順⁽⁷⁾す。

親鸞の曾孫である覚如（一二七〇―一三五一）が記した親鸞の伝記、『御伝鈔』によれば、親鸞は救世観音の夢告によって妻帯の許可を得たとされるが、その説を承けた解釈は、親鸞個人の体験に無戒の根拠、意義を求めるといふ点で特徴的である。この理解は、『末法灯明記』の記述内容をもつて末法無戒の意義を説明するのに必要かつ十分な根拠とする解釈とは異なっていることになる。

これらの解釈の幅は、一方では末法無戒の行状を所釈の文に即して理解しようとする試み、他方では三時思想を超えた教法として浄土教を理解しようとする態度の相違に基づくものと捉えることができる。

三 末法時の持戒者に関して

次に、末法時の持戒者に関する理解について見ていきたい。まず、義山（一八二四―一九一〇）は、破戒・無戒の状況は末法という時世によるものであり、たとえ持戒の相を現していても、実際には全く仏制に準じていないという理解を示す。

然るに末法の今時はたゞ緇徒の仏制に背くのみならず、檀越も亦仏制に準ぜず、是れ時世の然らしむる所にして如何ともすることなし、何ぞ外相に持戒を現ずる相を取りて無戒の者を捨てんや、持戒の相を現ずる者も亦其實全く仏制に準ぜざること、乃ち一般なるのみ、須らく二類を分たずして共に一味を喰すべし⁽⁹⁾。

それに対して、末法無戒とは、時代の傾向について述べたもので、持戒の者も少数ながら存在するという見解を示

すものもある。例えば、僧鎔は、親鸞がはじめ比叡山に登った後に吉水の法然の門下になったということから、そもそものは清浄僧であつたとする⁽¹⁰⁾。また、法海は、末法無戒は、『大集經』に基づく説示であるが、それは、多分にしがたつたものであり、「末法にも偶には持律堅固の者もあるべし」と述べている⁽¹¹⁾。金子大栄も、末法の時代に要求されるのは、「少数の持戒・破戒者よりも、寧ろ多数の無戒の比丘であるといふことであらう」という理解を示している⁽¹²⁾。

これらの理解の背景として、末法に生きる法然が持戒堅固であつたという事実が考えられるが、親鸞自身は、法然を末法の一仏教徒と見なしていたとは思われない。親鸞が法然を讃えた和讃では、法然は「一心金剛の戒師」(『高僧和讃』「源空讃」第二〇三首)とされると同時に、「阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ」(『高僧和讃』「源空讃」第一一四首)とあるように、阿弥陀仏の化身としてこの世に現れたと理解されている。そうであるなら、親鸞にとっては、持戒堅固な僧としての法然像は、末法の世における例外的事例としての持戒者ではなく、三時を超えて現れた阿弥陀仏の大悲の一つの顕現であつたと考えられるからである。

ところで、阿弥陀仏の化身という捉え方は、法然だけでなく、親鸞を祖師と慕う立場にも見受けられる。恵信尼の消息や覚如の著述の中に既に現れている親鸞を観音菩薩や阿弥陀仏の化身として讃仰する態度からは、親鸞における法然像と同様に、親鸞自身が本来、清浄僧であつたという理解も導かれうる。その場合、親鸞における妻帯の事実は、末法の世における教化のすがたという観点から捉えられることになる。

一方、金子大栄の理解は親鸞を如来の化身とするものではない。金子は、最澄が「無戒名字の比丘を弁護した意図は何か」という問いを立て、無戒という表現自体に最澄自身の「自己反省がある」⁽¹³⁾としている。この理解の上では、持戒の者も、自らを省みて無戒を表明した、ということになり、必ずしも末法において戒行が成立しないということ

にはならない。「自己反省」あるいは慚愧という問題については、第五章において、改めて取り上げることにする。

四 末法無戒は仏法そのものの否定につながるという批判に関して

戒は、三学の一つとして、「仏法の大地」⁽¹⁴⁾ともされるが、「末法無戒」は戒の全面否定であり、仏法の根底を否定することになるのではないかという問題がある。このことについて、大乘戒と小乗戒の区別を設けることによって解釈するものがある。

例えば、鳳嶺は、末法無戒の義が成立するならば、いかにして仏法が存続するのかという問いを立て、最澄の意図は、小乗戒を捨てて大乘戒に帰せしめることにあつたとし、⁽¹⁵⁾また、大乘戒は菩提心を主にしたものであり、小乗戒は大乘戒より劣るという理解を示している。⁽¹⁶⁾鳳嶺の説を踏襲する法海もやはり、菩提心を重視する大乘戒を勧めるのが、無戒の意義であつたとしている。⁽¹⁷⁾

『末法灯明記』を最澄の真撰とみなすならば、このような理解は一定の整合性を持ち得る。例えば僧鎔は、『末法灯明記』述作の時期と動機について、入唐以前、桓武天皇による僧尼統制に対して著されたものであるとしているが、⁽¹⁸⁾その前提に立てば、『末法灯明記』は末法においては小乗戒が成立しないことを説くもので、大乘戒の否定を意図したものではないことになるからである。このような理解は、鎌倉期の榮西などにすでに見られるが、⁽¹⁹⁾このことを指摘した上で、小乗戒と大乘戒の区別を持ち込んで「末法無戒」を解釈すべきではないことを詳しく述べるのが、了祥（一七八八～一八四二）である。

了祥は『末法灯明記講義』において、末法無戒の従来の解釈の問題点を述べ、自説を展開している。⁽²⁰⁾まず、『末法

『灯明記』は小乗戒について無戒を説いたとする栄西の『興禅護国論』の説、日蓮宗から天台宗に改宗した真迢の『破邪顯正記』に示される、在家の誠めのために大乘戒・小乗戒を問わず末法無戒を説いたとする説、そして『末法灯明記』の意は大乘戒の義であり、末法では菩提心を発す者がいないために、菩提心を自体とする大乘戒について無戒を説いた、あるいは小乗戒について無戒としたとする浄土宗鎮西派の義山の説を挙げ、いずれも妥当しないと論難する。栄西の説に対しては、大乘戒を相伝した後に著された『顯戒論』にも無戒に関する記述があることが反証とされる。真迢の説に対しては、大乘戒と小乗戒の区別を立てない点を評価しつつも、『顯戒論』ははじめ天台の論書に「無戒」に関する表現がある以上、「無戒」を俗人、在家のものに対する表現とする解釈は成り立たないとし、義山の説に対しては、菩提心が発せないというのはあくまで浄土門の問題で、聖道門の最澄が発菩提心を否定するはずがないと批判する。

結局、了祥は、『末法灯明記』に示される「末法無戒」の意義について、①卑下の心から、②陰徳の心から、③末法無戒を説く仏説として、④自僻を救わんがため、つまり破戒・無戒といえども、軽んじてはならないということを示そうとした、という四点を挙げている。了祥は他にも様々な観点から自説を展開するが、それらは基本的に、最澄と親鸞の理解は結局のところ一致するという前提に立っている。

しかしながら、親鸞が「化身土文類」に『末法灯明記』を引用した意図を解釈する際には、親鸞教学の上に立つてなされるべきであろう。⁽²¹⁾例えば、義山の説は浄土宗鎮西義の上から立てられたものであり、親鸞の理解とは相容れない点も見られるが、末法の世においては菩提心を発す者がいないとする説に関しては、凡夫は仏果に至る因となる真実の菩提心を自ら発すことができないとする親鸞の菩提心理解と重なるところがある。

了祥によれば、義山の理解は浄土門に限った問題であるとされるが、親鸞が浄土門と聖道門を弁別した上で、あくまで浄土門の枠内に限定して菩提心を論じていたとは考えられない。親鸞は聖道自力の菩提心と、浄土他力、横超の菩提心を区別するが、それは一切衆生が阿弥陀仏の本願力によって往生・成仏するという教判的意味を持つものである。また、単なる教門の分類では無かったはずである。また、親鸞自身、『唯信鈔文意』において、「不簡多聞持淨戒」という文を解釈するにあたって、「淨戒」は大小乗のもろもろの戒行であるとし、自力の戒善では真実報土に往生することはできないという理解を示している。⁽²²⁾つまり、親鸞自身は、末法の世においては自力で真実の菩提心を起こせない以上、そもそも大乘戒自体が成立し得ないと理解していたと考えられるのである。では、その上で、無戒の規範は何に求められるのだろうか。次に、その問題について、先哲の解釈を窺っていきたい。

五 無戒と行為規範

末法無戒を説く真宗において、戒に代わる規範を何に求めるのかという問題に関して、宣明（一七五〇～一八二一）は、仏願を信じて念仏した上は、王法を第一に守るべきであるとする。

時に、今『灯明記』引用の思召は云何といふに、それを次いで述べて「此記之意能修之機所学之教、機教相順可獲益故具明末世五濁衆生無戒放逸修行難立」等と、所詮は時機相應の法なれば念仏門に入らしめよ、よりて出離の一大事は、仏願を信じて念仏せよ、其の上は王法を第一に守るべきなりと、其の為に引く、即ち朝夕の『御文』の勸化の趣なり、これで引用の意可_レ知。⁽²⁴⁾

この場合、王法とは、具体的には『無量寿経』五惡段の勸誡や儒教道徳である五常とされている。⁽²⁵⁾芳英も同様の理

解を示し、世間の通儀ということを挙げてゐる。⁽²⁶⁾ これらは初期真宗教団以来の王法仏法相即論を承けたものである。

また、独特な理解として、法住（一八〇六―一八七四）は、最澄は持戒にして無戒、親鸞は無戒にして持戒という立場から、実際には『梵網經』の十重禁戒、四十八輕戒は真宗の上にもあるという解釈を示してゐる。⁽²⁷⁾

次に慚愧の心に着目したものの数多くあり、例えば僧鎔は次のように述べている。

造惡の凡夫なれば持妻噉肉に局らぬ惡人なり、其中に少しつゝ慚愧の心の生ずるは自の計に非ず、他力に帰せずんば毛髮ばかりも慚愧の心あらんや、名利愛欲に就いて聊かの恥を知るは亦是れ仏恩の所為なり⁽²⁸⁾

肉食妻帯に限らず我々は造惡の凡夫であるが、そのような我々でも阿彌陀仏の本願力にしたがうことで、少しづつ慚愧の心が生じてくるとし、芳英は、肉食妻帯などを許すからこそ慚愧の心が生じ、かえって慎みが生まれるとする。⁽²⁹⁾ 大正期の山辺習学・赤沼智善による注釈書も、特に慚愧ということを強調している。⁽³⁰⁾

ところで、阿彌陀仏の本願力に随順する中に慚愧の心が生まれ、煩惱が無くなるわけではないが、浄土願生において人格の成長・変容が見られるという理解は、親鸞自身の消息にすでに示されている。⁽³¹⁾ その点に着目したものとしては、僧叡（一七六二―一八二六）による解釈を挙げることができる。

祖師の行儀を教へ給ふ意。決して爾らず。末灯鈔・御消息集の中を拝見すれば。あれは僧分に局ること無し。在俗の人まで推し渡して。固り煩惱具足の自性の者なれば。たくまずして起る不善の三業は仕方無れど。殊更に思ふましきことを思ひ。言ふましきことを云たりするは。薬ありとて。わざわざ毒を喰ふやうな者なり。決してあるましきこと、。厳誠しばし⁽³²⁾云云。

上述したように、親鸞は、そもそも持戒を誓う菩提心を自ら発することができないと考えていたと思われる。そうで

あるなら、無戒の倫理性は、阿弥陀仏の本願力への随順と、その成就である浄土への願生から起こる慚愧に求めらるべきであろう。

六 おわりに

末法無戒という表現をめぐっては、様々な解釈がなされている。ただ、本論で取り上げた資料からも伺えるように、この問題に関する議論は、真宗の肉食妻帯の宗風が批判された江戸期においてもっとも活発であり、その後は、大きな展開を見出すことができない。江戸期には、鈴木正三にみられるように、仏教界全体に日常道徳も含めた戒律復興の機運があったが、戒は仏法の大地であるという理解が基盤にあってこそ、無戒という立場も倫理性を持ちうると思われる。

様々な行為規範が相対化される一方で倫理的指針や行為規範が求められる現代において、無戒の立場を標榜するところが、どのような意味を持つのか、我々は考えてみる必要があるだろう。末法無戒ということで戒を語らないのではなく、「末法」という歴史観が、どのような時代認識、あるいは自己理解につながってくるのか、そして、「無戒」という場の表明が、どのような倫理性を持ちうるのかということについて、あくまで宗教的な立場から論じることが、現代の真宗の課題であると思われる。

註

- (1) 『真宗聖教全書』二巻、四二〇頁。

(2) なお、僧侶の肉食・妻帯・蓄髪が公に許可された明治以降の『教行証文類』注釈書では、肉食妻帯問題は大きく扱われない。そのため、大正期以降のものとしては、末法無戒ということについて特に言及する、山辺習字・赤沼智善『講解教行信証』（一九一四年）と、金子大栄『教行信証講読―真化巻』（一九四一年、『金子大栄著作集』八巻所収、一九八一年）のみを検討対象に含めた。また、以下の引用に際して、片仮名は平仮名に、漢文は書き下しに適宜改めた。

(3) 『顯浄土方便化身土文類六本聴記』（一七七三―一七八〇年頃）、『真宗叢書』八巻、三七六頁下―三七七頁上。

(4) 『教行信証報恩記』（一八〇五年）、『真宗全書』二一巻、四二三頁。

(5) 『本典指授鈔』（一八〇四―一八二九年頃）、『真宗全書』三四巻、一七五頁下―一七六頁上。「聖教の公論」という表現は、後に円月（一八一八―一九〇二）の『本典仰信録』（一八九七年、『真宗叢書』七巻、三六八頁下）にも見られる。

(6) 『教行信証集成成記』（一八二〇―一八二二年）、『真宗全書』三三巻、四三一頁上―下。原漢文。

(7) 『教行信証集成成記』、前掲四三一頁上。原漢文。鳳嶺『教行信証報恩記』（前掲四四二頁上）にも、救世観音の夢告に關する言及が見られる。

(8) 『浄土真宗聖典（原典版）』、一〇七二頁。

(9) 『教行信証摘解』（一八九七年）、『真宗叢書』八巻、一七四頁上。

(10) 『顯浄土方便化身土文類六本聴記』、前掲三七七頁上。

(11) 『本典指授鈔』、前掲二〇一頁下。

(12) 『教行信証講読―真化巻』（一九四一年）、『金子大栄著作集』八巻（一九八一年）、三一〇頁。

(13) 金子前掲書、三〇九―三一〇頁。

(14) 法然『七箇条制戒』、『昭和新脩法然上人全集』、七八八頁。

(15) 『教行信証報恩記』、前掲四三四下。

(16) 『広文類聞書』、『真宗大系』十七巻、二一八頁上。

(17) 『本典指授鈔』、前掲一九六頁。

(18) 『末法灯明記箋述』、永田調兵衛刊、一七九五年、一―二丁。

(19) 荣西『興禅護国論』、『大正新脩大藏經』八〇巻、六頁下―七頁上。

- (20) 以下、了祥『末法灯明記講義』（『真宗全書』五八卷、一〇一頁以下）を参照。
 (21) 了祥の書は、直接的には『末法灯明記』の講義を意図したものではあるが、その解釈にあたっては、最澄と親鸞の意図は重なるとしている。

- (22) 『教行証文類』「信文類」、『浄土真宗聖典（原典版）』、三〇九頁。

- (23) 『唯信鈔文意』、『浄土真宗聖典（原典版）』、八〇〇頁。

- (24) 『広文類聞誌』（一七九四～一八一五年）、『続真宗大系』六卷、三一六頁下～三二七頁上。

- (25) 同右、三二八頁上。

- (26) 『教行信証集成記』、前掲四三一頁下。

- (27) 『教行信証金剛録』（一八四二年）、『続真宗大系』八卷、三七七頁。

- (28) 『顕浄土方便化身土文類六本聴記』、前掲三七八頁。

- (29) 『教行信証集成記』、前掲四五四頁上。

- (30) 『教行信証講義 真仏土の巻・化身土の巻』、一九一四年、一四四二頁。

- (31) 『親鸞聖人消息集』、『浄土真宗聖典（原典版）』、八三〇頁。

- (32) 『教行信証文類随聞記』（一八二一～一八二三年）、『真宗全書』二九卷、四六三頁。